الحقيقة الوضعية والمحتمل السردي .. السرد والشرعية

د. سعيد بنكراد(*)

(1)

هناك ترابط وثيق بين الزمن والنشاط السردي، فالزمن حاضر في الوعي الذي يدركه من خلال آليات السرد وتقنياته، ولا يتحقق السرد إلا ضمن إواليات الزمنية الإنسانية، وما تبيحه من تقطيعات نتبين من خلالها دفقها الدائم. إن الأمر يتعلق بما يؤكد وجود الإنسان في الزمن ومن خلاله. استنادا إلى هذا الترابط، سيكون الزمن وعاء للحدث، ولن يكون السرد سوى الوجه المشخص للزمن.

فلا جدوى إذن من التساؤل عن الجوهر الزمني، فالزمن مطلق في ذاته، والتتابع داخله مرئي فقط من خلال الانتقال الدائم من «قبل» إلى «بعد» وفق خطية «موضوعية» تدرك من خلال الحركة في الكائنات والأشياء. إن الشاهد الوحيد على وجوده ليس خاصية من خاصياته، بل حضوره في النشاط الإنساني، أي إحالته على تحولات يلتقطها الوعي ويحتفي بها أو يخشى وقوعها هو، ما يؤكد «واقعيته»، «فكل تغيير يقود بالضرورة من حالة إلى أخرى، والأشياء تولد وتتحلل داخل الزمن»[1]. إن الماضي ليس كمًّا زمنيا ولى إلى الأبد، بل تجاعيد وترهل يصيب الأجساد ويقلص من حركتها. إن الأمر يتعلق بما يحدث عندما يوضع الزمن في احتكاك مباشر مع الفضاء الذي يتحقق داخله، أو ما يطلق عليه برجسون «عدوى الفضاء في الزمن»[2]، فهذا الاحتكاك هو أداتنا الوحيدة في قياس حجم الزمن وتحديد إيقاعه ومُدَده ووقعه على كل ما يتم داخله.

ولهذا السبب، ولأسباب أخرى، سنشير إليها لاحقا، لا نستطيع تحديد ما يعود إليه وينبعث منه إلا من خلال إسقاط «إيقاعات» خارجية تحوله إلى كمٍّ موجه وقابل للعد. فنحن لا نلتفت

(*) أستاذ السيميائيات وتحليل الخطاب - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مكناس - المملكة المغربية.

إلى حالات المتصل داخله، فالزمن خارج هذه الإيقاعات كلي ومطلق وعصي على الإدراك، إننا نكتفي بالتقاط الشروخ التي تحدثها هذه الإيقاعات من خلال تسريبها لمحكيات «تصف» الحالات والتحولات وتحصي أشكال تحققاتها. والحاصل لا وجود للزمن إلا داخل ما تقوله الحكاية وتمثله وتنشر تفاصيله في أحداث معدودة هي المدى المحسوس الذي نقيس من خلاله ما قد يلحق الأشياء والكائنات ويغير من وضعها. وفي جميع الحالات، «علينا أن نقوم بشيء ما لكي تتحقق الأشياء وتتطور»(3). ذلك أن كل حركة في الفضاء هي بالضرورة انتقال من حالة إلى أخرى، أي حاضنة لفعل سردي محتمل.

وعلى هذا الأساس، وجب النظر إلى الحكاية باعتبارها «حارسا للزمن، فنحن لا نفكر في الزمن إلا من خلال سرده»(4). إن الحكاية، عبر وظيفتها تلك، هي وجهه الوحيد القابل للمعاينة والضبط والتحديد، ففيها تتحدد سلاسل التتابع في الاتجاهين معا. وبعبارة أخرى «لا يمكن التعبير عن الزمنية داخل خطاب فينومينولوجي مباشر، إنها تقتضي توسط الخطاب غير المباشر للسرد»(5)، تماما كما لا يمكن تصور «فعل» أو «صفة» إلا عبر إسقاط ممارسة سابقة هي الأساس الذي يمكننا من تصور ممارسة أخرى لاحقة. فالحياة تضمن كل صفة ممكنات هائلة للفعل. وهذه الخاصية هي التي تجعل المستوى السردي أداة التوسط بين المجرد المفهومي والمعنى المتحقق في وضعيات.

وهو ما يمكن الكشف عنه من خلال ما يُطلَق عليه «الجملة السردية البسيطة»، فهذه «الجملة تحتضن نشاطا من قبيل «س» يقوم بـ «ف» ضمن شروط بعينها»(6). إن الأمر يتعلق بما يحيل على أبسط أشكال السلوك الإنساني وأكثرها حضورا في الحياة. فبالإمكان استعادة النشاط الإنساني عبر خطاطة تتضمن كل ممكنات الفعل، كما يمكن تصريفه في وضعيات مألوفة، وهو ما يعني أن الأشكال الكونية للسرد لاحقة للعنصر المتحقق وسابقة عليه في الوجود في الوقت ذاته. إن الفعل، الذي هو أساس كل الخطاطات السلوكية، جزء من سيرورة الزمان وشكل من أشكال تحققه، لكنه لن يدرك لاحقا إلا إذا وضع في خانة توحد بين الذاكرات التي تتعرف عليه، فالنموذج لاحق للنسخة التي يحتضنها وهو ما يحددها في الوقت ذاته. وبعبارة أخرى، لا يمكن التعرف على فعل باعتباره دالا على الاعتداء إلا إذا كان هناك نموذج يحيل على كل أشكال الاعتداء الممكنة، والأمر بتلك الصفة لأن هذا النموذج هو حاصل تكرار لفعل يدل دائما على الاعتداء.

وذاك هو السند الذي اعتمدته السرديات المعاصرة من أجل التفكير في خاصيات النص السردي والكشف عن الخطاطات المسبقة التي تتحكم في اشتغاله. لقد نُظر إلى هذا النص دائما باعتباره اقتطاعا لجزئية زمنية قابلة للوصف خارج الامتداد اللامتناهي. «فالملفوظ ليس سوى إمكان سردي» يفترض وجود كمٍّ زمني لكي يتطور في كل الاتجاهات الممكنة،

إنه حاضن لسياقات تختلف تحققاتها باختلاف حاضنها الثقافي. واستنادا إلى نواته الدائمة يمكن أن نولِّد عددا هائلا من القصص. وهو أمر تفسره الترابطات الممكنة بين ما يتم في الحدث (السلوك الفعلي للكائنات)، وما يلتقطه اللفظي ويخزنه (ما يصبح معنى في الكلمات)، فالأول مادة تتم في اللحظة المرئية في الزمن (إنه يصنف ضمن الوجود المادي)، أما الثاني فصياغة رمزية تجرد (إنها مفهوم يُلتقَط خارج الزمن).

وبناء عليه، يمكن القول، إن كل المركبات اللفظية هي في نهاية الأمر تقليص لتتابع حدثي يحتمي باللفظي لكي يصبح قابلا للتعميم، أو هي حالة من حالات التهذيب المرافق لكل تسمية. و«التهذيب» و«التعميم» سمتان من سمات المفهمة، فمن خلالهما نمسك بما يوحد ويقلص، وبواسطتهما نستطيع استعادة كل الذاكرات الممكنة ووضعها للتداول في مفهوم يمكننا من التخلص من العرضي للإمساك بالقاعدة. ذلك أن المفهوم لا يحيل على واقعة، إنه «تمثيل رمزي من طبيعة لفظية يتمتع بدلالة عامة تصدق على مجموعة كبيرة من الموضوعات المحسوسة التي تشترك في خصائص بعينها»(7).

والحاصل أننا ننتقل في «النشاط السردي» من الفعل الحدثي إلى غطائه اللفظي، والنظر إليه باعتباره حاجة أولية تقودنا إلى إسقاط تقابل مركزي بين المضمون المفهومي المجرد وبين المحتمل السردي المشخص: فمفهوم الحرية ممكن فقط من خلال وضعيات تتحدث عن الحرية، أي تروي وقائع إنسان حر أو باحث عن الحرية. وهو ما يعني أيضا أننا لا يمكن أن نتصور الحرية في غياب نقيضها الاستعباد. والحاصل أن قصة الحرية وثيقة الصلة بقصة الاستعباد. وهذا التقابل بين المفهومين هو الذي يقود إلى تصور فعل لاحق ينقلنا من الأولى إلى الثاني أو من الثاني إلى الأولى.

وهي مبادئ ضرورية لفهم كل حالات الموضوع الممثل، وضروري أيضا من أجل التعرف على أنماط إنتاج المعرفة وتداولها. فهذه المبادئ هي الأساس الذي تعتمده أشكال نشر الخبرات عبر العرض لتفاصيل التجربة، لا الاكتفاء بلفظ يدل عليها (لن نعرف الحب مثلا إلا من خلال أشخاص يذوبون عشقا بعضهم في بعض). ذلك أن غياب المفهوم أو انعدامه يفسح في المجال للسرد لكي يأتي بالوضعيات التي تكشف عن مضمونه. وهو أمر تمكن معاينته حتى في حالات الحديث اليومي؛ حيث تتم الاستعاضة بمركب كامل للتعبير عن معنى، أي نقدم تعريفا بديلا عن مفهوم، وهي حالة اللغات التي لم تبلور بعد مستويات داخلها للفصل بين ما يكتفي بتدبير الشأن اليومي وبين اللغة العلمية.

لذلك، فالسرد لا يقول الحقيقة، ولكنه لا يكذب، إنه يكتفي بنشر ما قد يقود إلى بلورة نسخة منها أو يحيل على ممكنات تحققها في وضعيات مخصوصة لا تقول إلا ما يراه السارد أو يعتقد في وجوده. إن المحكي التخييلي ليس معنيا بإثبات حقائقه، فحقائقه تبنى خارج

مقتضيات التجربة الواقعية، إنه لا يقوم إلا بالتمثيل، وكل تمثيل هو تأويل في الوقت ذاته. أما المفهوم فيحتاج دائما إلى ما يُصَدِّق على مضمونه. وذاك ما يفصل بينهما، إن المفهوم مجرد وعام ومشترك، أما السرد فمطاط وعرضة لتأويلات المتلقي وإضافاته، إنه جزء من ذاكرة تعج بالوضعيات المشابهة لما يسرد ويوصف. وكما سنرى في الفقرات اللاحقة، فإن المفهوم لا يمكن أن يستقيم وجوده إلا إذا استطاع تخليص التجربة من طابعها الزمني: لا يصبح الحب مجردا إلا إذا تخلص من حكايات العشاق ليصبح دالا على كل أشكال الحب.

وعلى هذا الأساس، فإن الجملة السردية البسيطة لا تصف حالة معزولة، إنها تحيلنا على كل ما له علاقة بالسلوك الممثل داخلها، إن امتدادات هذا السلوك في الذاكرة التي تتلقى أمرا ضروريا لفهم المضمون المسرود. إنها بذلك «ليست مجرد تتابع لجمل خاصة بالفعل، إنها لا تكتفي بالاستعانة بالشبكة المفهومية المألوفة التي يتحقق من خلالها الفعل، بل تضيف إلى ذلك سمات خطابية تميزها»[8]، وهي بذلك حاملة لغاية هي ما يشكل قصة مكتفية بذاتها. الأمر الذي يعني أن «فهم الأفعال يقتضي التعرف، داخل الفعل ذاته، على بنيات زمنية تستدعي سردا»[9]. وهذا ما يبيح لنا التأكيد أن الملفوظات الوصفية البسيطة ذاتها قابلة لأن تتضمن جزئية زمنية، وتدرك باعتبارها نقيضا لما كان أو امتدادا له. تعد الصفات «توقعا»، وكل توقع هو إمكان للفعل بالضرورة، فالصياد يحيل في ذاته، وبشكل منفصل عن كل السياقات، على سلسلة من الأفعال المحايثة لسلوكه. إنها كذلك في الفعل وفي كل «حالات الانتظار»، أي ما يشير إلى التلقي.

وبعبارة أخرى، يُسقط كل تمثيل لحالة إنسانية ما، ضمنا وبالضرورة الزمنية نفسها، حالة تناقضها: تتضمن الصيغة «س مريض» مضمونا نقيضا: «س صحيح معافى»، فهي لا يمكن أن توجد إلا من خلالها، إنها الحد السلبي داخلها. فنحن لا ندرك فحوى المرض إلا إذا كنا نتوافر، مفهوميا، على حالة تشير إلى الصحة. وفي هذه الحالة، فإننا نسقط المفهومي المجرد بالاستعانة بالحدثي المشخص. فالمرض حالة موصوفة من خلال حدث مخصوص (إنه فردي يتحقق في فعل)، أما الصحة فمفهوم عام يتضمن كل حالات الصحة الممكنة، بما فيها الصحة المعنوية. وهي إشارة إلى قدرة المفهوم على الانفتاح على سياقات أوسع لاستيعاب الأبعاد الاستعارية في الصحة والمرض على حد سواء.

والحال أن الصحة، شأنها شأن الإباحة، أصل وليست معطى لاحقا (أو على الأقل هي كذلك في أغلب الحالات حيث يولد الطفل معافى ويكبر فيمرض فيتعافى أو يموت). وهو ما يعني أن الملفوظ لا يتضمن سيرورة في الزمن فقط، أي ما يمكن الكشف عنه من خلال الانتقال من حالة سابقة إلى حالة لاحقة، بشكل مرئي أو غير مرئي، بل يشتمل في المقام الأول على بداية مفترضة تقع خارج إكراهات الاستقطابات الثنائية التي يقتضيها وجود زمن

مرئي في حدث. استنادا إلى ذلك، يستمد الملفوظ طبيعته تلك من محاكاته لحالة الكون ذاته، لا من إحالته على حياة فرد معزول، كما قد يبدو الأمر في الظاهر: إن المطلق الزمني سابق في الوجود على حالات التقطيع فيه، وهذا المطلق ليس حالة قابلة للمعاينة، بل فرضية فقط يمكن من خلالها فهم الشروخ التي تخبر عن المنفصل وتكشف عنه، أو هي كذلك في النصوص الدينية التي تفترض حياة سابقة على الحياة في الأرض، كما هو الشأن مع النص القرآني الذي يشير إلى خلق الإنسان خليفة لله في الأرض.

لذلك، فإن مصدر التقابل ليس اختلافا بين الصحة والمرض فقط، بل مصدره وجود وعاء زمني يتضمن لحظتين مختلفتين: حالة سابقة تعد شرطا ضروريا لفهم حالة حاضرة. وتشكل الحالتان معا الشرط الضروري لإسقاط حالة ثالثة هي ما يشكل المضمون القصصي الذي يقوم على وجود أحداث تتم داخل تتابع هو بالضرورة من طبيعة زمنية، فهو ينقلنا من حالة إلى حالة. إن الأمر لا يتعلق برصد لأحداث، بل يشير إلى تنظيم لعالم مكتف بذاته.

وهو ما يعني، بعبارة أخرى، أن السرد، في المقام الأول، هو احتفاء بالخبرة الإنسانية، التي تتسلل إلى ثنايا الزمن وتستوطنه. فما يميز هذه الخبرة هو امتدادها في الزمن. فسواء تعلق الأمر بالمحكيات التخييلية بكل أنواعها (الرواية والقصة والمسرح والسينما والأسطورة والخرافة وكل الحكايات الشعبية وما شابهها)، أو تعلق بما يعود إلى العرْض التاريخي للأحداث، أو تعلق فقط بتنظيم تفاصيل المعيش اليومي، فإن الثابت في هذه الأشكال التعبيرية هو «الطابع الزمني للتجربة الإنسانية، ذلك أن العالم الممثل في الأعمال السردية هو عالم زمني»(10). وبعبارة أخرى، إن السرد - من حيث هو تشخيص للزمن - يعد أداة توسط مثلى بين زمن فيزيائي هو زمن العالم الخارجي، وزمن الذات التي تحاول من خلال هذا السرد إيجاد موقع لها في زمن العالم، إنه الرابط التوسطي بين الحد المجرد وبين سياقات متجسدة في فعل.

وهذا ما دفع كريماس، وهو أحد أبرز الذين نظروا إلى النماذج السردية الكونية، إلى إدراج مفهوم السردية ضمن كل الخطابات، بما فيها الخطابات العلمية، أو تلك التي تختص بوصفات إعداد الحساء. فبالإمكان، في تصوره، استعادة النشاط الإنساني المدرج ضمن وضعيات بعينها، من خلال خطاطة تتضمن كل ممكنات الفعل، كما يمكن تصريفها في وضعيات مألوفة. وهو ما يعني وجود ما يشبه الأشكال الكونية المنظمة للنشاط الإنساني. وهي أشكال قابلة للصياغة من خلال الفصل بين العلاقات المجردة ذات الطابع المنطقي (التقابلات بين الحدود) وبين العمليات التي تشير دائما إلى وجود ذات تأخذ على عاتقها إمكانية تشخيص المجرد في وضعيات بعينها، أي تحويل العلاقات إلى عمليات (التقابل المشار إليه أعلاه بين الحب المجرد والحب في حكاية).

إن الفعل، استنادا إلى ذلك، ليس فرديا كما يبدو في الظاهر، إنه يعبر عن حالة تفاعل بين الذات التي «تفعل» مع المحيط الاجتماعي الذي يستوعب هذا الفعل ويقومه ويدفع إليه أو يشجعه أو يعوق تحققه. وهو ما يعني أن الذاكرة الفردية ليست كذلك إلا إذا كانت جزءا من ذاكرة كلية، ومن دون ذلك لا يمكن الحديث عن قصة، فالقصة التي لا يفهمها سوى صاحبها لا يمكن أن تصنف ضمن الزمنية الإنسانية. والخلاصة أن السرد يساعدنا على إدراج تجربتنا الفردية المحدودة في الزمان ضمن ذاكرة أوسع وأشمل هي ذاكرة الإنسانية جمعاء.

(2)

استنادا إلى ذلك، يمكن القول «إن المحكي ظاهرة أولية» في الوجود الإنساني[11]، إنه الشكل «المعرفي» الأول الذي استعان به الإنسان من أجل تفسير الظواهر الطبيعية، ومن أجل تبرير القهر الاجتماعي أو رفضه ضمن حالات مزج كلي بين ما يأتي من الطبيعة وبين ما يصدر عن الآلهة، باعتبارها قوى مرئية في هذه الطبيعة بالذات. لقد استطاع هذا الكائن، من خلال السرد، «تأثيث فضاءات» زمنية غامضة واستعادتها في شكل محكيات تُفَصل القول في البدايات الأولى للخلق وترفع حجب الغرابة عنه. ولسنا في حاجة إلى تأكيد ذلك، فهذه المحكيات معروفة ومتداولة ولا تخلو أي حضارة من إشارة إلى زمن أصلي مؤسس، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن ما يميزها ليس الكم الزمني المودع فيها، فهذا الكم لا قيمة له، إن ما يمنحها أبعادها الرمزية هو «التلوين» السردي لهذا الزمن.

وهو أمر بالغ الأهمية في فهم ما سيأتي به التتابع الزمني في الوعي وفي الطبيعة، ففي غياب الإيقاعات التي توفرها الثقافة التي تبلورت ضمنها هذه الحكايات لا يمكن قول أي شيء عن الزمن، إنه يستمد مضمونه من نوعية هذه الإيقاعات لا من حجمه. وهذا ما يجعل الأساطير في كل الثقافات مرتبطة بزمنية مقدسة من طبيعة سردية، أي تروي تفاصيل البدايات الأولى للزمنية «الأرضية»، وهي بذلك تدشن لزمنية لا تخضع كثيرا للقوانين التي ستتحكم في الزمن لاحقا، ومنها التتابع الخطي والاسترسال والنمو والتأثير في الأشياء والكائنات.

وبناء عليه، فإن ما يفصل بين السياقات الثقافية والدينية لكل حكاية ليست مفاهيم مجردة، إن المفاهيم توحد وتقلص المسافات، بل الأشكال السردية التي تتحقق داخلها هذه الحكايات. وهو أمر يؤكده نمط حضور الموضوعات الخارجية في الوعي المدرك. وهو مبدأ منهجي بالغ الأهمية. فالثابت «أن الموضوع لا يتحكم في تنظيمه الخاص، بل شكل تنظيمه هو الذي يَشْرط حضوره وشكل تداوله»[12]، وهو ليس معطى سابقا على جهة النظر التي تقاربه كما ألح على ذلك سوسير في بداية القرن الماضي. وبعبارة أخرى، فإن الموضوع

لا يأتـي إلى العين من خلال ذاته، بل يحضر فيها من خلال نموذج يفسره. وهو ما يسمح لنا بالقول إن الكون واحد في ذاته، ولكنه متعدد ومتنوع في الحكايات. إنه لا يعود إلى أصل ثابت، فالبداية موجودة في الحكايات لا في الزمن الفيزيائي. وهو أمر يفسره ميل كل معتقد إلى اختيار بداية تناسبه. ولهذه البداية في أغلب الحالات ارتباط بالتصورات التي يملكها أصحاب هذا المعتقد عن العناصر التي تؤثث الكون وتعد أصلا له.

لذلك في الإمكان إدراج حكايات ظواهرها ضمن حكاية الخلق والبدايات الأولى للزمنية. فقد استطاع الإنسان أن يروض بالسرد النار والماء والشمس والقمر والنجوم والوحوش الكاسرة من خلال نسج محكيات تروي أصل كل شيء في الكون. وهو ما يؤكد مرة أخرى أن «الزمن يصبح إنسانيا فقط عندما يتم استيعابه ضمن النمط السردي. ذلك فإن دلالة المحكي ذاته ليست شيئا آخر غير قدرته على رسم معالم تجربة زمنية»[13]. فعلى الرغم من أن الوجود واحد في عناصره وتجلياته، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه، فإن السرد يمنح كل أمة نارها وماءها وكواكبها (النسخ المتعددة لحكاية الطوفان، الأساطير المؤسسة للنار، موقع المدن والمعابد والجبال من مركز الكون... إلخ).

والحاصل أن الصيغة السردية، بما هي تمثيل مشخص لفعل منجز أو موضوع للإنجاز، هي وحدها القادرة على تصنيف السلوك الإنساني ضمن حدود الزمن ووفق إكراهاته. ولعل أبسط هذه الإكراهات هي ما نلمسه في التوزيع الكلاسيكي الكبير الذي يفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل. ومن البديهي القول إن الأمر يتعلق بتوزيع يحيل على حالات مفترضة لا على حقائق زمنية موضوعية. إن الماضي وحده قابل للوصف، أما ما عداه فيصنف ضمن تقديرات ذاتية، أو هو في أغلب الحالات كم مسقط باعتبار طابعه الافتراضي، لا باعتبار ممكنات الفعل داخله. ذلك أن اللحظة لا يمكن أن تتحدد إلا من خلال ما فات وانصرم، أما المستقبل فلا وجود له إلا في شكل «برامج» تستوحي مضمونها من انفعالات استيهامية تشد إلى الماضي (الحنين)، أو تستشرف آتيا أجمل (الحلم).

لذلك، فإن المدى الموصوف في السرد هو الكوة التي نطل من خلالها على ما مضى، من دون أن تكون لنا القدرة على قياس ما سيأتي، فالكم الوحيد القابل للقياس هو الكم المنقرض، لا كما يحضر في ذاته، بل كما يمكن تقديره من خلال تسلسل حدثي (حوادث فردية، جماعية، محلية، كونية). وعلى هذا الأساس، لا يمكن للسرد أن يستعيد سوى الزمن «المنتهي»، أي الزمن الحافل بالأحداث، باعتبارها الأفق الوحيد القابل للتحيز داخل الوعي. وقد يكون مصدر ذلك أن الإنسان يثق دائما بما يعرف أو بما يتوهم معرفته على الأقل. فحتى في الحالة التي نسرد فيها أحداثا تتم في زمن مفترض (المستقبل كما يمثله العلم الخيالي)، فإننا لا نقوم بذلك إلا استنادا إلى ما توفره ذاكرة الماضي، ففي البداية مأمن من المجهول الآتي.

وهو أمر يتجلى في الطريقة التي تتبلور فيها ما يطلق عليه في السرد والمنطق، على حد سواء، «العوالم الممكنة». فهذه العوالم «بناء ثقافي» يشترط، لكي يستقيم وجوده، انزياحا عن «النموذج الواقعي»، ولكنه لا يمكن أن يوجد إلا من خلال ما يمده به هذا النموذج. وهو أمر بديهي، فنحن لا نستطيع سرد حكاية إلا استنادا إلى ما هو معروف أو قابل للمعرفة. ومن دون ذلك لا يمكن أن نقول أي شيء عن التجربة الإنسانية (نحن لا نستطيع مثلا أن نحكي عن نمط عيش مجموعة ثقافية لا نعرفها، من قبيل الإسكيمو أو القبائل الأفريقية التي تسكن الأدغال).

وهي الصيغة التي يمكن استيعابها، كما تؤكد ذلك جل النظريات السردية المعاصرة، ضمن سيرورة الانتقال من مضامين مجردة مصنفة ضمن بنية منظمة لعلاقة تقابلية بين حدين خارج كل السياقات الممكنة، إلى معادلاتها الحكائية. ففي مقابل علاقات غير موجهة، من قبيل: مرض (م) صحة، ندرج عمليات تستدعي بالضرورة ذاتا للفعل تمنح المجرد بعدا محسوسا: فالمرض يقتضي وجود مريض، ولكنه يشير في الوقت ذاته إلى «عادة» هي جماع ما يمكن أن نعرفه عن المرض، أي ما يحيل على مجموعة من الممارسات المتشابهة والمتكررة التي تشمل كل المرضى. وهذه العادة هي التي تحتضن كل المعارف المشتركة بين ما يوضع في النص (الإنتاج) والوعي الذي يستقبله (التلقي).

ولهذا السبب، فإن السرد، من حيث هو وصف للانتقال من المجرد إلى المحسوس، لا يقوم في واقع الأمر إلا باستعادة للمجرد من جديد، كما تثبت ذلك الأمثال مثلا، فكل مثل هو في الأصل نص سردي يُفَصِّل القول في نص نسقي[14]، فنحن ننتقل من الثاني إلى الأول، كما ننتقل من المفهوم إلى السلوك الذي يشرحه. إن الأمثال على هذا الأساس، شبيهة بالمفاهيم، إنها تكثف في مركب بسيط ما يحيل على عشرات الحكايات، أي على خبرة مصدرها الممارسة الإنسانية، ومأواها الشكل الحِكمي القابل للتداول خارج كل الحكايات. إن الأمر شبيه بما نسميه في العملية التربوية «وسائل» الإيضاح التي من دونها لا يمكن للطفل أن يتعلم أي شيء، فهو يدرك الوضعيات خارج المفاهيم الدالة عليها.

والحاصل أننا، لكي نفهم ترابط الأحداث وتتابعها وانتظامها يجب أن تكون لنا القدرة على تعويض ذلك كله بمفهوم يحل محل الوضعيات الموصوفة، ومن دون ذلك سنكون أمام تتابع يتم وفق إكراهات الزمن لا وفق قواعد القصة. فما يمثل أمام العين في شكل أحداث يتحول في الوعي بالضرورة إلى مفهوم يختصرها. فنحن لا نلتقط تتابعا لأحداث تتم في الزمن، بل نهتم بالمفاهيم التي تحيل على هذا التتابع. وعلى هذا الأساس، فإن السلوك العملي (أي الفعل المدرج في الزمنية) سابق في الوجود على الحد المجرد الذي يثبته في صيغة لسانية قارة يمكن أن تكون منطلقا لسلسلة من الأفعال المتشابهة، بما فيها الصيغ المجازية (أن يكون المرء بخيلا في المال والعواطف والقبل والعلم...).

وهذه التقاطعات هي التي تبيح لنا إدراج النشاط السردي ضمن تقابل أوسع يجمع ضمن ثنائية تكاملية بين حدين: إنها تسقط المحتمل باعتباره منطلق التمثيل السردي، وتستعيد المعرفة الوضعية بصفتها ما يشكل «اليقين» المفهومي الذي يعبر عنه كل تمثيل كيفما كان نوعه. فما يتم نقله عبر الفعل السردي ليس وقائع دالة على قصة تمنحنا «المتعة» فقط، بل نقوم من خلال ذلك بتسريب مجموع القواعد التي يحتكم إليها السلوك والتي تشكل أساس الروابط الاجتماعية بين أفراد مجموعة ثقافية ما، فالحكاية هي دائما مستودع للقيم الاجتماعية. وقد ننظر إليه تارة أخرى بصفته الوسيلة الوحيدة لشَرْعَنة الانتماء كما يتحقق في الدين والسياسة والثقافة والعمق الحضاري، وهو ما يعبر، في مستوى أعمق، عن رغبة حارقة في استعادة جزئية زمنية تستعصي على التحديد المفهومي.

إن الأمر يتعلق بتقابل بين اللازمني في المفهوم وبين التشخيصي الذي لا يمكن التحكم فيه إلا من خلال الكشف عن طابعه السردي (أي إدراجه ضمن سقف ثقافي بعينه)؛ الأول كوني، أما الثاني فمحكوم بسياقات. وهو أمر لا يصدق على المحكيات التي لا تكتفي عادة برواية حدث وقع في الزمن، بل تقوم بتشخيص رؤيتها لهذا الزمن، بل يصدق أيضا على تمثلنا للتاريخ نفسه، «فالمعرفة التاريخية لا تنفصل عن الطريقة التي تقود إليها»[15]، والتأريخ ليس رصدا لزمن، إنه محاولة لاستخلاص مفهوم يعد الحدث الموصوف وجهه المرئي في الزمن.

استنادا إلى ذلك، فإن «الأثر التاريخي، لا يصبح أثرا دالا على ماضي إلا في اللحظة التي يدمر فيها طابعه الزمني من خلال استحضار الطابع اللازمني الخاص بالتفكير في الحدث»[16]. لذلك، فالمؤرخ لا يعرض تفاصيل ماضي مودع في أحداث، بل يمثل لمعرفته بهذا الماضي، أي أنه يستعيد، من خلال فعل السرد التشخيصي ذاته، القوة اليقينية التي يتضمنها المفهوم الدال على هذه الأحداث كما يتصورها هو، لا كما تتم في الواقع بالضرورة. وهو ما قد يفسر الغموض الذي يلف مفهوم التاريخ ذاته: هل هو مجرد سرد لمجموعة من الأحداث تتم في الزمن (شبيه في ذلك بالسرد التخييلي)، أم هو علم يبحث في هذا التتابع عن أحكام يودعها في مفاهيم؟ لسنا مؤهلين بما فيه الكفاية للإجابة عن ذلك، ولكننا يمكن أن نؤكد - مع ذلك - أن التاريخ هو فعالية سردية تجمع بين العرض الحدثي الموصوف في الزمن وبين نشاط المفهمة اللاحق له.

إن الأمر يتعلق بالانزياح عن الوقائع التي تكشف عن نفسها في المفاهيم، وإسقاط أخرى تحيل على حالة من حالات التشخيص الممكن. وهي الصيغة المثلى التي تقودنا، كما سنرى ذلك لاحقا، إلى استعادة ما مضى من خلال محكيات تُفَصِّل، لا من خلال مفاهيم تختصر وتوجز. إننا نقوم في هذا التقابل المركزي بالفصل بين «يقين مفهومي» هو كذلك في ذاته، لا من خلال استعمالاته، وبين «احتمال سردي» يحيل على حقيقة ممكنة. أي الفصل بين ما يختصر ويوحد

ويعمم ويرد المتعدد إلى ضرب من الوحدة، وبين ما يخصص ويلون، أي ما يحيل على الثقافي المخصوص. وبعبارة أخرى، إن الخير - باعتباره مفهوما - هو واحد في ذاته، ولكنه متعدد في الزمنية التي تستوعبه وتمنح وجها مشخصا في أحداث: كل الوقائع الدالة على الخير.

لذلك فالعلم لا يسائل إلا الزمن الفيزيائي، فهو يبحث عن حقيقة مجردة مودعة في الظواهر، أما السرد فيعشش في الزمن الإنساني الذي يولد وينمو ويتشعب ضمن ممكناته، إنه يكتفي برسم حدود وضعيات تشير إلى حقيقة ضمن حقائق أخرى ممكنة. وهو ما قد يفسر كون «الهويات» تبنى على مستوى الحكايات التي تستمد مضامينها من المخيال أو من حقائق الواقع، لا على مستوى المفاهيم المجردة. إن الحقيقة ليست في المفاهيم، بل في الخبرة الإنسانية التي يودعها الإنسان في حكمه وفي أمثاله وحكاياته، أي في الأشكال السردية التي يتوسل بها من أجل «فهم» الحياة. لذلك تم الفصل بين المعنى وبين الحقيقة، فالمعنى واقعة ثقافية تبنى ضمن الممارسة، أما الحقيقة فتحتاج إلى شرح يعلل.

وهو تقابل يشير إلى ما يفصل الزمن في ذاته عن موقعه في الوعي الذي يدركه (زمن فيزيائي في مقابل زمن ثقافي)؛ فالزمن يحضر في هذا الوعي في شكل ذكريات وحوادث ولحظات جميلة وأخرى حزينة، وكلها حالات تؤنسن الزمن وتنفخ فيه من روح الثقافة. إن الزمن خارج هذه المشاهد غير قابل للوصف. ولهذا السبب يشكل هذا التقابل مادة «المعرفة اليقينية» التي بشرت بها الفينومينولوجيا وحاولت وصفها من خلال الروابط الممكنة بين الوعي والظاهرة؛ فالوعي موجه دائما إلى ما يوجد خارجه، إنه مشروط في وجوده بوجود الظاهرة الموضوعة للإدراك، وهو ما يعني أن الإحساس بالزمن يعد في واقع الأمر إحساس بالوعي ذاته، كما يمكن أن يتسرب إلى تضاريس حياة موجودة في الانفعالات والأفعال والصفات ومجمل ما تصوغه التجربة الإنسانية وتصنفه ضمن ممكناتها.

وهو ما يدل، من جهة ثانية، على أن الوعي بالتتابع يقتضي التحكم في اللحظة. واللحظة، كما تكشف عن ذلك إواليات السرد، ليست كمّا زمنيا قابلا للتحديد، إنها علامة على وجود فاصل بين أمداء محسوسة داخل متصل بلا شكل. أو هي، بعبارة أخرى، القدرة التي يتوافر عليها الوعي لإسقاط آت ممكن واستحضار سالف مضى. ويتعلق الأمر، في الحالتين معا، بمفصل مركزي في سيرورة الإحساس بالزمن داخل متصل لا يمكن أن يحضر في الذهن إلا من خلال وحدات منفصلة (تماما كما لا يمكن للمعنى أن يوجد إلا من خلال حالات الانفصال). وهو ما يمكن تصنيفه لاحقا ضمن التقابل بين طابع إيقاعي منبثق عن تقطيع يستمد مضمونه من الطبيعة، كما تتجلى في الأشياء والكائنات على حد سواء، وبين كلية «كونية» زمنية تعد نقيضا لما يتسرب إلى الوعي ويستوطنه، باعتباره زمنا نفسيا من طبيعة خاصة.

وبعبارة أخرى، فإن مصدر هذا التقابل هو «سمة من السمات الخاصة بإدراك الزمن، أي قدرة الفكر على التمييز بين حدين تقع بينهما فواصل. فالنفس تدرك، من خلال هذا التمييز، أن هناك لحظتين ستكون الفواصل بينهما قابلة للعد»[17]. وهذه الفواصل هي التي تحدد مضمون الإيقاعية من جهة، إنها تحدث شرخا في المتصل الزمني، وتحدد الغايات السردية من جهة أخرى، فهي التي تمنح الفعل السردي القدرة على اقتطاع جزئية من هذا المتصل وصياغته في قالب قصصي. فالفصل بين الظواهر وعزلها بعضها عن بعض يشير، في جميع الحالات، إلى قدرة الذهن على التحكم في الكم الهلامي العديم الشكل عبر تصنيفه في أقسام وخانات متميزة في الوجود والأشتغال، أو هو، من زاوية أخرى، تحديد لموقع الذات داخل متصل بلا حدود ولا بداية ولا نهاية. فالتصنيف لاحق دائما وليس معطى قبليا.

وهو ما يحيل، بصيغة أخرى، على مبدأ «التقطيع» باعتباره الآلية الوحيدة التي يجب اعتمادها من أجل الخروج من المبسوط اللامتناهي إلى ما يشكل وحدات قابلة للمعاينة، فلا شيء واضحا ولا شيء ممكن الإدراك خارج ممكنات هذا التقطيع. والحاصل أن الكم الحدثي الذي ينتظم داخل التتابع الزمني لا يمكن أن يصبح دالا إلا إذا كان يقود إلى صياغة «كيان مكتف بذاته»، هو حاصل التقطيع وحاصل الانزياح عن الامتداد اللامتناهي، إنه عالم موجود خارج الاسترسال الزمني. وهو ما يقوم به السرد من خلال عزل كميات زمنية معدودة وتنظيمها خارج هذا الامتداد. وهو ما يجد تبريره في مبدأ «المتصل» الذي يعرف في الفلسفة بأنه «الموجود في ذاته خارج العناصر التي تخبر عنه» (لالاند). فالكل الهلامي لا يمكن أن يصبح دالا إلا من خلال التقطيع الذي يمنح لهذا الكل شكلا، تماما كما هي الحال مع الأصوات التي «هي آلة اللفظ والجوهر الذي يقوم بالتقطيع وبه يوجد التأليف»، كما يقول الجاحظ في بيانه[18].

وهذا الطابع مركزي في الطريقة التي نتصور من خلالها الزمن ونحدد بعض واجهاته، فهو الذي سيقود إلى خلق تقابل بين وجهين لسيرورة وجود الزمن وحالات انتفائه: فهناك من جهة مبدأ «الخلود المطلق» الذي يتحدد داخله الزمن باعتباره استعادة لكون بلا زمن، أو ما يمكن أن يحيل على حالة إيجاب مطلق يتحدد في ذاته لا فيما ليس هو، وهو ما يعني انتفاء الثنائيات القيمية التي تعد شرطا لوجود الزمن واشتغاله. وهناك من جهة ثانية مبدأ «الفناء المطلق»، المرتبط من جهته بقيمة «التقدم المطرد» الذي قامت عليه النهضة الأوروبية، ويتعلق الأمر بإسقاط حالة من حالات زمن لا يتوقف أبدا. فالإنسانية موجودة ضمن زمن لا يحيل إلا على ما يتم داخله بشكل واقعي، فلا علاقة لعالمنا بما يمكن أن تفرزه الذاكرة من عوالم هي في جوهرها تعبير عن استيهامات «أنا» يؤرقها الخوف من المجهول الماضي والآتي على حد سواء.

ووفق التصور الأول لن يكون الزمن الأرضي سوى كم مستنسخ من زمن كلي من طبيعة مقدسة، ووجود الإنسان في الأرض لا يعبر إلا عن رغبة في التعريف بهذا الزمن الأصل الذي تنبعث منه كل الأزمنة الممكنة، فهو في ذاته «معدود» و«منته»، إنه يقع بين «بياضين» لازمنيين، ما قبل «الاستخلاف» وما بعده. أما التصور الثاني فيشير، على العكس من ذلك، إلى مبدأ «الوضعية» الذي يستعيد فيه الزمن طبيعته الفيزيائية من خلال احتضان الفعل الإنساني، باعتباره موجودا في ذاته لا في علاقته بعالم آخر. إن الزمن في هذه الحالة هو ما يكشف عنه «المعنى» الذي تأتي به الممارسة الإنسانية ليصبح بعد ذلك مألوفا في الوعي الذي يحتضن كل أشكال وجوده، ومن دون هذا المعنى لا يمكن الحديث عن وجود إنساني. فمع المتصل اللاعضوي تنتفي العلامات وتتلاشى الدلالات. وذاك عنصر مركزي في اشتغال الإدراك الإنساني ذاته، فتكسير المتصل شرط لكل معنى، والمدى المحسوس الفاصل بين حيزين هو مقياس لوجود كل زمن.

وقد يكون ذلك حاصل «خصاص» في المفاهيم القادرة على تفسير الظواهر، الطبيعية منها والإنسانية، استنادا إلى مكوناتها لا إلى الحكايات المصاحبة لها. إن المفهوم لازمني بطبيعته، وهو بذلك أداة مركزية في تنظيم المعرفة ومنحها طابعها التجريدي. لذلك، فمعادله المشخص هو وحده قابل للتسلل إلى ذاكرة الإنسان ووجدانه، لأنه يملأ فراغا في الزمن، ويستعيد أحداثا في الفضاء، هي وحدها ما يمكن أن يطمئنه على مستقبله: إنه يعرف من أين جاء، وهو بذلك أدرى الكائنات بمآله، إنه جزء من حكاية، أو فصل من فصولها. وبهذا المعنى سيكون السرد هو لحظة اللقاء الجديد بين «الطبيعي» و«الإنساني». وهي لحظة تمت من خلال «تسريد» خبرة تعيش في المحكي وتأبى التحول إلى مفاهيم. أو قد يكون السرد هو الذي دشن عودة الإنسان الجديدة إلى الطبيعة التي منها جاء، بما فيها حكاية التراب الذي منه خُلق آدم، أو حكاية الماء الذي كان على وجه الأرض كلها، وهو ما تعبر عنه الأساطير المؤسسة في كل الثقافات.

وعند هذا الحد يبدو التمايز واضحا بين سرد تاريخي يطمح إلى استعادة ما وقع «فعلا» في شكل أحداث تتتالى في زمن «فعلي»، وتتحول بذلك إلى مفاهيم تصف «التقدم» و«التخلف» و«الأزمة»، وتكشف عن طبيعة الذهنيات كما تتجلى في الظواهر الاجتماعية التي تتحرك داخلها، وبين سرد تخييلي يبني وقائع مطواعة لا تتقيد بحقائق زمنية قابلة للعد. إن الأمر يتعلق ببناء لعوالم المحتمل كما يمكن أن تتسلل إلى المتخيل بكل روافده الرمزية والاستعارية. إن الفاصل بين هذين الشكلين السرديين ليس بسيطا، كما تبدو عليه الأشياء في الظاهر، فحقائق العالمين مختلفة في الوجود والاشتغال، والانحياز إلى هذا أو ذاك يكشف عن تصور للوجود الإنساني وللقيم المتداولة داخله. وهو ما سنحاول تحليله في الفقرة الثالثة.

(3)

عند هذا المستوى من التحليل نكون قد لامسنا إحدى القضايا المركزية الخاصة بالزمن وعلاقته بالسرد؛ فعلى الرغم من وجود زمن واحد يبدأ فيه كل شيء وينتهي، فإنه يعد في الوعي «أزمنة» تخترق الوجود وتنتشر في مسارات متنوعة، كما هو مثبت في كثير من السجلات الدينية والأسطورية. ونكتفي هنا بالإحالة عن موقفين كبيرين: هناك من جهة انحياز للدورية (aspect cyclique) باعتبارها الطبيعة الأصلية للزمن، فهي جوهره الذي لا يمكن تصريفه إلا فيما يقود إلى نقطة هي مركز الكون والحد الذي تنتهي عنده كل التناقضات (سنرى رمزية ذلك فيما سيأتي). وهناك في المقابل تمسك بالخطية (aspect linéaire)، فهي وحدها التي تفسر «التقدم» نحو نقطة موجهة إلى أمام لا حد له. والدورية والخطية كلتاهما صفة لظاهرة فيزيائية موجودة خارجنا وخارج قدرتنا على إدراكها في ذاتها، إنهما تشيران إلى تصنيف خارجي من طبيعة ثقافية، لا حاصل بحث مخبري، وتقدير حجم الزمن يتم وفق طبيعة الثقافات التي تؤثثه.

وبعبارة أخرى، لا يمكن التعبير عن المظهرين معا إلا من خلال ما يمكن أن يلتقطه السرد ويحتفي به؛ باعتباره مفصلة خاصة للزمن وهي السبيل الوحيد لاختراق المتصل وتسريب مظاهر الحياة داخله (التقابل والتشابه والاختلاف والتطور والتحلل). بل قد تكون الحكاية داخل الزمن مصدرا لـ «شرعنة» لا يمكن تصورها خارج حدث أو انتماء يؤسس لنظام سياسي أو أخلاقي (العائلات الملكية، الأحزاب التاريخية الكبرى). فقد يفيدنا التمثيل السردي في الكشف عن الأسس التي قامت عليها الأنظمة السياسية قديما وحديثا. هناك أنظمة تستمد وجودها من تفويض إلهي يحول القدسي إلى نسب هو الواسطة المثلى بين الأرضي والسماوي (ملوك أوروبا قديما وملوك العرب حديثا). وهناك أنظمة ديموقراطية حديثة تستمد شرعيتها من مفاهيم من قبيل الديموقراطية والعلمانية والفصل بين السلطات، باعتبارها مبادئ قارة يقوم عليها النظام السياسي. وهي شرعية مستمدة من شعب يمارس حقه في اختيار من يحكمه من خلال الاقتراع العام لا استنادا إلى قصة تروي أصولا قديمة. فهذه المفاهيم وحدها تشكل ثوابت الأمة التي يتم وفقها التناوب على السلطة. إنها أنظمة بلا حكايات، لقد قامت نتيجة ثورة تمت في جغرافية الأرض وتاريخها، لا استنادا إلى مقدس يستمد قيمته من السماء.

وقد يكون هو الأساس الذي يقوم عليه نظام اجتماعي موجود خارج الاستقطاب الطبقي الذي يصنف المجتمع في شرائح اجتماعية توحدها أو تفصل بينها المصالح. فالاستقطاب الاجتماعي ليس عموديا فقط، إنه أفقي أيضا، كما يتضح ذلك من التقابل بين من ينتمي إلى «الشرفاء» وبين من يصنف ضمن «العوام». فالشريف والعامي ليسا مفهومين مجردين،

بل دوران ثيميان يضمان داخلهما ممكنات وجودهما. فالشريف وظيفة اجتماعية وروحية مستمدة من قصة ممتدة في تاريخ طويل هو مزيج من البركة والتقوى والأصل المقدس الذي ينتهي إلى نقطة زمنية مؤسسة. أما «العامي» فعار من كل غطاء، إنه موجود في زمنية من دون مضمون، إنها زمنية دنيوية بلا قصص. وفي الحالتين معا، فإن ما يحدد مضمون « الشريف» ومضمون «العامي» هو وجود قصة أو غيابها.

ويستمد هذا التداخل بين القدسي والدنيوي مصادره الأولى من التداخل بين إيقاعات تتم في الطبيعة وأخرى يكشف عنها السرد من خلال مفصلته للزمن. فقد لا يكون السرد في «الدورية» سوى صدى لما يجري في الطبيعة وفي الإنسان. إن الطبيعة تشتغل وفق إيقاع دوري يتحقق في حالات التكرار: تعاقب الليل والنهار، وتعاقب الفصول والمواسم الفلاحية، وحالات الخصب والجفاف والكوارث، فكل ما في الطبيعة موجود من خلال حالات تواتر تعيد إنتاج نسخ متشابهة في ذاتها، لكنها مختلفة في الزمن. بل إن مصدر ألفة الطبيعة في وعي الإنسان ذاته هو تجددها من خلال التكرار فيها، فهي تعيد إنتاج نفسها وفق منطق دوري يكون الزمان فيه شبيها بالدائرة التي لا تتوقف عن الدوران حول نفسها، كما تشير إلى ذلك الرمزية المرتبطة بالدائرة، فالدائرة تحيل على الإتقان والكمال المطلق والزمن الذي لا يتوقف عن الدوران إلى حين انكفائه على نفسه وتوجهه نحو مركز يستوعب الحياة ضمن عوالم بلا زمن.

على أن هذه التكرارية ليست في الطبيعة وحدها، إنها تشمل الوجود الإنساني نفسه. فتنظيم التجربة الإنسانية خاضع لتوزيع ثابت يستوعب الوظائف والصفات التي تتحقق من خلال طقوس يومية متواترة (النوم والأكل والخروج للعمل والعودة والزواج والطلاق وغيرها من البرامج الحياتية اليومية). ومن خلال هذه الطقوس نتعرف على «الهوية» الثقافية لمجموعة بشرية ما، ووفقها تُنظم التجربة الفردية وتتحدد العلاقات الاجتماعية أيضا، بل لا يمكن لحضور الزمن في الوعي أن يتم إلا من خلال «المحطات» الزمنية التي تتسرب إلى الإيقاع البيولوجي للإنسان (الإفرازات الجسدية الدائمة). فحالات الوجود الموصوفة أعلاه تعد جميعها «مواقع زمنية» تُفرغ فيها التجربة الإنسانية، ومن خلالها تُفهم وتُؤول ويُعاد إنتاجها وفق الإيقاع نفسه. إن التكرار هو وليد برمجة مسبقة للكون يعد الإنسان عجلتها الدالة على الحركة والتعاقب في الزمن.

وما هو أساسي في سياقنا لا يتعلق برصد حالات التكرار في الطبيعة، فذاك أمر محايث لها وجزء من جوهرها، بل يحيل على وقع ذلك في الوعي الذي يستوعب هذا التكرار باعتباره محاكاة لشيء آخر غير ما يبدو في الظاهر. فلقد استوعبت الذاكرة الإنسانية هذه الإيقاعية المتكررة في أشكال رمزية وأودعتها في محكيات بالغة التنوع: في الأساطير والملاحم والخرافات والحكايات الشعبية والأمثال. لقد تحول الإيقاع الطبيعي، من خلال الوصف السردي،

إلى خاصية من خاصيات اشتغال الكون لحظة انبثاقه من العدم أو العماء وتشكله في الموجودات، ولحظة عودته إلى «حاضرة الله» كما يقول القديس أوجستينوس، أو إلى «الدار الآخرة» كما تشير إلى ذلك الأدبيات الإسلامية. وفي جميع الحالات، فإن الكون، وفق التصور الدوري، مبرمج بشكل مسبق في هذه الإيقاعية ليكون حكيا يخبر عن حقيقة مفهومية هي «القدرة على الخلق والعدم» المؤسسة للزمن، فنحن لا يمكن أن نتعرف على جوهر هذه القدرة إلا من خلال الحكايات. وهي ثيمة متداولة في كل الديانات، فالله لا يمكن أن يرى، والدليل على وجوده ما تراه العين في الطبيعة بكل عناصرها.

ولقد تسرب هذا التكرار في الطبيعة وفي إيقاع تفاصيل الحياة اليومية إلى عوالم أخرى من طبيعة رمزية، لقد أصبح خاصية من خاصيات ما يصنف عادة ضمن الطقوس المقدسة. فأفعال الأرض ليست أصلا في ذاتها، بل نسخة من غيرها، إنها ليست سوى صورة أو شكل مستقطع من أصل ثابت موجود خارج الزمن وخارج تأثيراته. إنها بذلك تحاكي أفعالا مقدسة تنتمي إلى زمن من طبيعة أخرى. فالتكرار في الطبيعة، وفق التصور الدوري للزمن، ليس عبثيا، إنه يكشف عن حقائق لا تراها العين، أو تسللت في غفلة منها إلى دهاليز لاشعور «أنا» لا تعرف موضوعها دائما بشكل واع. وما هو ثابت في هذه الحقائق أنها لا يمكن أن تستقيم من خلال مفاهيم، فالمفاهيم لازمنية بطبيعتها، في حين تحتاج هي إلى شكل يستعيد الإيقاعية داخلها، إن السرد هو المؤهل وحده للقيام بذلك.

وبناء عليه، يعد الطقس الذي يتجلى من خلال هذه الإيقاعية «احتفاء يعود بالإنسان إلى أصوله الأولى، كما هي مبثوثة في الأساطير المؤسسة. إنه يقوم بتكرار فعل مقدس قامت به الآلهة من قبل»[19]. وهو ما يعني أن «التكرار الطقسي هو عودة دائرية للزمن، عودة ذاك الذي يعد نقيضا للتغيير الملازم للمآل»[20]. وهو أمر يفسر من خلال سلوك الإنسان البدائي نفسه (الإنسان القديم). «فلم يكن بمقدور هذا الإنسان أن يتصور وجود فعل لم يقم به كائن آخر ليس من فصيلة الإنسان، فما قام به هو سبق أن قام به غيره»[21] في زمن سابق أو في فضاء مقدس بلا زمن. بل «إن الواقع ذاته ليس كذلك إلا إذا كان محاكاة لنموذج سماوي، وهو بذلك جزء من رمزية تستوعب المدن والمعابد والمآثر باعتبارها مركزا للكون»[22].

ومع ذلك، فالمركز ليس نقطة فضائية موجودة في ذاتها. إنها كذلك لكونها أقرب نقطة إلى السماء، أو هي الكوة التي نطل من خلالها على العالم الآخر. وهو ما يتحقق، في التقليد الإسلامي، من خلال رمزية مكة وموقعها في وجدان المسلم. وهو أمر يثبته تأويل بعض النصوص الدينية المنسوبة إلى الرسول أو المستوحاة من النص القرآني. فقد فسر الحديث النبوي التالي: «إن الحرم حرم مناء من السماوات السبع والأرضين السبع»، بأنه دلالة على الموقع «المركزي» لمكة في الفضاء الأرضي، وارتباط هذا المركز بمركز سماوي هو الفضاء الذي

يوجد فيه العالم الآخر. «فمعنى كلمة مناء قصده وفي حذاه. و«المنا» مقصور يوزن به... يقال داري «منا» دار فلان أي في مقابلتها... ومعنى هذا الحديث الشريف أن الكعبة المشرفة هي مركز الكون لأن القرآن الكريم يقابل دوما بين الأرض والسماوات على ضآلة حجم الأرض إذا قورنت بضخامة السماء، وهذه المقابلة لا يمكن أن تكون إلا إذا كان للأرض موقع خاص في مركز الكون»(23).

والحاصل أن هذه المدينة لا يمكن أن تكون إلا فضاء مقدسا، فهي التي احتضنت الأشكال الزمنية الأولى الدالة على حالات استخلاف يبدأ معه وجود الإنسان في الأرض وفيه ينتهي. لقد آوت آدم وزوجه عندما هبطا من السماء إلى الأرض. وهي بذلك النقطة التي انتشرت انطلاقا منها أشكال الحياة على الأرض. وهي ما يفسر اعتقاد المسلم في موسم الحج أنه في حضرة زمن آخر غير الزمن الأرضي المألوف، وهو أمر مرئي في مجمل الطقوس الحجية، بما فيها تكرار أفعال يُفترض أن بعض الرسل قبله قاموا بها، وبما فيها أيضا تخلصه من الملابس العادية وارتداؤه قطعة قماش بيضاء دلالة على عودة إلى أصل أول خارج كل وسم قيمي أو دلالي. وبناء عليه، فإن المؤمن يقوم في موسم الحج باستقطاع جزئية زمنية من حياته ويدرجها ضمن لحظة مقدسة يتطهر فيها ويولد من جديد، تماما كما يتجدد الكون كل سنة، وكما تتجدد الإنسانية من خلال الطوفان والكوارث الطبيعية التي تقتلع كل شيء في طريقها.

وهو أمر تؤكده أيضا الأساطير المتعددة التي تتحدث عن طوفان يقتلع في طريقه كل شيء ويغرق الأرض ومن عليها وسط ماء يعم كل أرجائها عدا قمة جبل، أو رأس شجرة (الاتجاه العمودي إلى أعلى دال في كل الرمزيات على سمو ورفعة وتميز). وتشكل أسطورة الطوفان هاته إرثا كونيا تكاد تشترك فيه البشرية كلها، مما يحيل على ثيمة لها موقع خاص في وجدان الإنسان الذي يبحث عن تطهر دوري، وهو التفسير الذي تبنته كل التحليلات التي جعلت الطوفان «واقعة» تُخلق فيها بشرية جديدة بعقيدة تلغي ما قبلها. من دون أن يعني ذلك أننا نلغي من حسابنا إمكانية كون هذا الطوفان هو إشارة بشكل ما إلى حادثة غرق فعلي تم في مكان ما حولتها المخيلة بعد ذلك إلى طوفان جارف. ومع ذلك، لا قيمة لهذا الماضي «التاريخي» أمام ما يمكن أن تقوله المضامين الجديدة التي جاءت بها الأساطير، فهي وحدها تخبر عما لم تستطع الوقائع التاريخية أن تقوله، ويتعلق الأمر بـ «رغبة» ما لم تتحقق أو تحققت بشكل غير كاف.

استنادا إلى ذلك، لا يمكن استيعاب الدورية والخطية إلا باستحضار قوانين السرد ونمط بناء الحكايات داخلها؛ فوفق هذه القوانين يتم توزيع الزمن وتأثيثه بوقائع قد تكون من صلب التخييل وعوالمه، أو قد تكون مستمدة من حقائق لا تعيش إلا في المفاهيم التي تشكل مضمون

العلم. يتم ذلك في الحالة الأولى من خلال النظر إلى المحكيات باعتبارها أداة مثلى «لمعرفة» واقع موجود من خلال محاكاته لواقع مقدس هو الأصل الذي جاء منه الزمن ونحوه يسير. ويتحقق في الحالة الثانية من خلال تخليص الدفق الواقعي من كل الأزمنة التي تتم خارج تاريخ لا يمكن التأكد من وقائعه. فمحكيات هذا التاريخ وحدها قادرة على بلورة مفاهيم تكشف عن حقائق الواقع. لذلك لا نحتفظ إلا بالمحكيات التي قد تمكننا من استعادة جزئية واقعية، وتسهم، تبعا لذلك، في بناء معرفة وضعية تدفع بالحكايات المؤسسة إلى التراجع. وهو الأمر الذي لا يمكن إدراك جوهره إلا من خلال تحديد جوهر الإيقاعية باعتبارها الشكل الظاهر للطابع الطقسي للتجربة الإنسانية.

لذلك لا علاقة للقضايا التي تثيرها «الدورية» و«الخطية» على حد سواء «بالكم» العددي للزمن، ولا بوجهته وبدايته ونهايته، كما يمكن أن يوحي بذلك المظهر الخارجي لهذا التقابل، بل لها علاقة بالتصورات التي نملكها عن الوجود الإنساني ومآله: إن الزمن دائري في ذاكرة الشعوب التي ترى في ماضيها وحده نقطة النهاية والبداية معا، فهي تستعيد كل ما مضى من خلال نسج حكايات تصل البداية بالنهاية. إن «الحقيقة» موجودة في المحكيات الدينية وأشباهها لا فيما يمكن أن تقوله وقائع التاريخ، فبداية التاريخ محددة في السقف الديني الذي يحتضن وقائعه ويؤولها وفق غاياته. فإذا كان هناك من تشابه بين الأديان في تقدير قصة الخلق، فإن مصدره هو «مفهوم الخلق» ذاته لا القصص التي تروي تفاصيله.

والزمن خطي في الثقافات التي تمجد التاريخ وتنظر إليه باعتباره مصدر الحقيقة كلها، فالوقائع تودع في المفاهيم لكي تتخلص من تفاصيل «المحكي» وترده بعد ذلك إلى جوهره المعرفي المحض. فلا قيمة للمحكيات إلا إذا كانت تقود إلى حقيقة وضعية يمكن تقدير مضمونها. لذلك لا حد للزمن ولا نهاية للتاريخ في ذاته، إنه فيما يمكن أن يأتي به العلم من تقدم مطرد لا يتوقف، أو ما قد يسببه من كوارث قد تضع حدا للحياة على الأرض. وهي الحالة التي تمثلها المجتمعات الغربية التي اختارت العلمانية مصدرا لقيمها، وأقصت بذلك من المجتمع عوالم المحكيات المرافقة للدين.

ويحيل هذا التقابل، في واقع الأمر، على تصورين مختلفين للتاريخ واشتغال الزمنية داخله: هناك من جهة موقف تقليدي تصنف ضمنه كل الرؤى التي لا تؤمن بوقائع التاريخ ولا تكترث بطابعها الوضعي، وتكتفي بالمحكيات التي تحل محله، فهي الأداة الوحيدة التي يمكن من خلالها تفسير كل الوقائع الدالة على الوجود الإنساني، ماضيه وحاضره ومآله. فاستنادا إلى المحكيات وحدها ينظم الإنسان تجربته الفردية والجماعية على حد سواء. ففي عمل الطبيعة والممارسة الإنسانية المتكررة « يُخلق الكون من جديد كل سنة»[24]، في انتظار

العودة إلى أصل مطلق بلا زمن. وقد يكون هذا من الأسباب الرئيسة التي أدت إلى الخلط الدائم بين وقائع التاريخ وبين الحكايات المصاحبة لها عندما يتعلق الأمر بالتأريخ لعقيدة ما. فعادة ما يتم المزج بين الوقائع التي يمكن التأكد منها بوقائع هي من صلب المقدس غير الخاضع لقوانين الأرض.

وتلك هي الزاوية التي نستطيع من خلالها التمييز بين السرد التخييلي وبين سرد وقائع موجودة في تاريخ وضعي. فالسرد التخييلي قائم على الممكن والمحتمل. إنه يستمد مضامينه من عوالم ممكنة تُبنى استنادا إلى التفاصيل في الحياة وفي النفس وفي الوقائع. إنها بذلك تنحاز إلى المعيش الإنساني، كما يمكن أن يتسلل إلى «الصفات» و«الأفعال» اليومية. وبعبارة أخرى، إنها تبني عوالمها استنادا إلى كل ما يمكن أن يرفضه التاريخ ولا يلتفت إليه، أو مما يمكن أن تضيفه الذاكرة إلى الوقائع لغايات غير تاريخية. يتعلق الأمر في جميع الحالات بجزئيات معرضة للنسيان، فـ «الزمن مبسط كبير»، كما يقول فسيلوفسكي. لذلك، فالمؤرخ ينطلق من الواقعة التاريخية التي لا يمكن أن تتحدد إلا ضمن المرجعيات الزمنية التاريخية المعروفة، أما السرد التخييلي فيستند إلى «حدث مصطنع» يستمد زمنيته من الوجدان أو من سجل لا يكترث لمرجعه الزمني.

وهذه المضافات هي التي أعاد من خلالها عمرو خالد، الداعية المصري الشهير، بناء تاريخ جديد للإسلام. فهو في وعظه لا يحتفظ من الوقائع سوى بإطارها الزمني الصريح (المرجعية التاريخية المعروفة)، أما ما عدا ذلك فإن الأمر يتعلق بانفعالات يسربها إلى تفاصيل حياة شخصية شبيهة في الواقع بشخصيات السرد الروائي، وهي بذلك لا تحيل على «شخص» في التاريخ، بل على صورة نمطية تُنتزع من زمنية مجسدة في العقيدة وتدرجها ضمن ممكنات التخييل وآفاقه الرحبة. إنها أحداث مضافة إلى وقائع التاريخ لا يمكن أن يؤمن بها سوى المؤمن. فلا وجود للانفعالات في الوقائع التاريخية، فـ «كمية» «التوتر» و«الإحساس الجياش» و«الاندفاع» و«الشعور بالحزن أو الألم أو الندم «لا توجد في «المواقف الكبرى» و«الأوصاف العامة»، إنها تستوطن الشقوق الدقيقة والخيوط الرفيعة التي لا تطالها عادة يد المؤرخ، ولا تثير اهتمام الباحث في القضايا القيمية الكبرى.

ومع ذلك، فإنها تشكل قوة ضاربة في خطاب الوعظ الديني لهذا الداعية. فهو يقوم، من أجل استثارة هذه الطاقة الانفعالية، بإعادة صياغة المشاهد الموصوفة من قبل السارد الأول (كعب بن مالك وهو يحكي تفاصيل موقف الرسول منه يوم تخلف عن غزوة من الغزوات مثلا) وفق غايات جديدة هي «تأويل» و«قراءة» فيما تقوله «الملامح المتخيلة» المتخيلة لا ما ترويه الوقائع»[25]. إنه في واقع الأمر لا يكتب تاريخا تؤكده الوقائع، بل يخلص المعتقد الديني من تاريخيته من خلال ربطه بزمنية مقدسة لا تكترث للوقائع التي يلتقطها المؤرخ.

وهناك من جهة ثانية تصور حديث لا يثق بشيء ثقته بحقائق التاريخ ودورها في بلورة وعي عقلاني بالوجود استنادا إلى حقيقة وضعية. لذلك لا تحضر المحكيات فيه إلا في شكل نصوص تصنف عادة ضمن ما يستجيب لمتعة فنية. إنها إغناء للخبرة الفردية والجماعية وتوسيع لآفاقها وليست تفسيرا للحاضر اعتمادا على معطيات ماض ولى إلى الأبد. إن الواقع موجود خارج سلطة المحكيات، إن المحكي موجود في أرشيف الذاكرة لا في تفاصيل اليومي: هناك فصل صريح بين زمن ديني يمارس في الكنائس، وبين زمن واقعي تحتكم إليه المؤسسات الدستورية.

وهي فواصل يمكن تلمس جذورها في التمييزات التي تقيمها نظريات الإبيستمولوجيا المعاصرة. فهي تفصل بين ثلاثة قطاعات فكرية مختلفة: هناك المعرفة (connaissance)، وهناك العلم (science)، وهناك العرفان[26] (savoir). فالمعرفة تتحدد من خلال سلسلة من الملفوظات التي تقرر أو تصف موضوعات من المجتمع أو الطبيعة، وتصنف بذلك ضمن الصواب والخطأ. أما العلم فيعين قطاعا مخصوصا داخل هذه المعرفة، فهو جزء منها، ولكنه يتحدد من خلال لغة تخصصه وتجربة تصدق على نتائجه أو تفندها. في حين يصنف العرفان باعتباره مجموع المعارف التي يستعين بها الفرد من أجل تنظيم تجربته والتصديق على خبراته وضمان تداولها داخل مجموعة بشرية ما[27]، أو هو ما يطلق عليه إيكو الموسوعة التي تنتظم داخلها كل العناصر المشكلة للثقافة وتصنف وفق قوانينها. يتعلق الأمر بسلسلة لا تنتهي من الحكايات والأساطير وأقوال العرافات والحكماء، وكذا مجموع الأشكال الرمزية التي تؤثث المعيش الإنساني بما فيها عوالم المتخيل. وهو بذلك لا يصنف ضمن الخطأ والصواب، لأنه يبني حقائقه خارج مقتضيات حكم المعرفة وحكم التجريب العلمي الخالص.

ويمكن إدراج هذا الثالوث الصنافي ضمن ثنائية أكبر تفصل بين ما ينتمي إلى «اليقين المعرفي» الذي يأتي من التجربة العلمية باعتبارها مصدرا لكل الحقائق، وبين «محتمل» يبني حقائقه استنادا إلى ممارسة مفتوحة على كل ما تفرزه التجربة الزمنية وتحتفي به. إن الفاصل بين الحدين هو الفاصل بين «حقيقة موضوعية» تبنى في انفصال عن « أهواء» الذات، وبين «حقيقة محتملة» لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال التحديدات الدلالية المضافة لتي تتطور على هامش النفعي وضدا عليه في غالب الأحيان. إنها تتطور خارج حدود لمنطق وخارج آليات البرهنة العقلية. ولا يتردد جل الباحثين في تصنيف هذه المعارف ضمن عوالم الحكايات، أي المعرفة التقليدية. فالشكل الوحيد الممكن لهذه المعرفة هو «الشكل لسردي»[28]. إن الأمر يتعلق بسلسلة من المعارف المنتشرة في الحكايات كما يمكن استثارتها ن الماضي القريب أو البعيد على حد سواء. وهي معارف تؤدي دورا رئيسا في حياة الشعوب ات الثقافة التقليدية؛ فالعلم عندها لا يحضر في اليومي إلا في شكل منتجات مستوردة.

صحيح أن الحياة الإنسانية لا يمكن أن تستقيم إلا استنادا إلى هذا التوزيع الثلاثي، فالمعرفة والعلم والعرفان أنشطة من صميم الوجود الإنساني وتعبير عن تعدد مظاهره وأشكال حضوره في الزمن. ومع ذلك، قد تجنح تجليات هذا الوجود إلى التعبير عن نفسها من خلال مظهر واحد يكون هو التعبير الأسمى عن الحالة الحضارية لمجموعة بشرية ما. فقد تميل هذه المجموعة، بحكم عوامل لا مجال للتفصيل فيها، إلى تنظيم تجربتها استنادا إلى ممكنات قطاع واحد من القطاعات الثلاثة. وهو ما نعبر عنه أحيانا من خلال وصف المجتمعات الغربية مثلا بـ «المادية» وغيرها بـ «الروحية». وهو تصنيف لا معنى له، فلا وجود لشعب (إلا في حالات القبائل المنفية في قلب الأدغال) يعيش وفق نمط واحد كأن لا تعرف الأولى سوى المادة ولا تعرف الثانية سوى ما يأتي من الروح. إن الأمر يتعلق بدرجات حضور هذه أو تلك. ومع ذلك، يمكن القول إن هناك جزءا كبيرا من البشرية مازال يعتمد في تنظيم خبرته ويفسرها استنادا إلى الأشكال السردية التقليدية، إلى الحد الذي يقود في أحيان كثيرة إلى إلغاء ما يمكن أن يتسرب إلى الحياة من أحكام تبلورت في أحضان معرفة وضعية صريحة، وإلى هذه الفئة تنتمي الشعوب التي تشكل الفضاء الثقافي العربي الإسلامي، فالسرد حاضر في طريقة تنظيم تجاربها، وحاضر في تصورها للزمن والوجود والخلود والفناء، بل يعد عنصرا أساسيا في شرعنة الأنظمة الاجتماعية والسياسية. فمن خلال الحكاية يؤول السلوك ويحكم عليه ويصنف ضمن الصالح أو الطالح، كما لاحظنا ذلك أعلاه. إن درجة التقدم والتخلف تقاس بدرجة حضور الحكي في تفاصيل الحياة اليومية.

وأنماط ظهور البطل دليل على ذلك. فلن يكون بطلا إلا من خلال الحكاية التي لا تكتفي بتفصيل القول في سيرة البطولة عنده، بل تأتي من محيطه القريب أو البعيد بكل العناصر التي تمهد لمجيئه، «فالحكايات الشعبية تحكي ما يمكن أن نسميه التشكل الإيجابي أو السلبي، أي انتصارات وإخفاقات مبادرات الأبطال، وتقوم هذه الانتصارات أو هذه الإخفاقات إما بإضفاء الشرعية على مؤسسات المجتمع (وظيفة الأسطورة)، وإما بتمثل نماذج سلبية أو إيجابية (أبطال سعداء أو تعساء)، وإما بالإدماج في المؤسسات القائمة (خرافات وحكايات)»[29].

لذلك، فإن التقابل بين الحدين يمتد ليشمل طبيعة الحقائق التي يبنيها كل شكل على حدة. فعلى عكس ما تبدو عليه الأشياء في الظاهر، فإن حقائق المحكيات ثابتة ومطلقة، ولا أحد قادر على إلغائها أو نفيها، لأنها تتطور ضمن زمنية هي من صلب عوالم ممكنة تبنى داخل زمن التخييل لا وفق إكراهات الزمنية التاريخية، كما لاحظنا ذلك في الفقرة الثانية من هذا البحث. فما يقوله السرد التخييلي موجود خارج خانات الخطأ والصواب. أما حقائق التاريخ وحقائق العلم والمعرفة فهي إفراز لما تقوله وقائع خاضعة لمقتضيات زمن معلوم وقابل للعد.

إنها حقائق نسبية ويمكن تصحيحها أو تعديلها أو نفيها. إنها نسبية ولا تبنى كما هي الحال في الأولى وفق استقطاب مانوي يفصل الخير عن الشر.

والأمر لا يتعلق بحكم يسفه النشاط السردي ويزدريه، إن الأمر عكس ذلك، فالسرد جزء من الحياة ومعيار من معايير وجودها. إن للقضية وجها آخر. هناك في حقيقة الأمر تقابل بين شكلين سرديين: هناك شكل سردي من طبيعة فنية يقوم بترويض للزمنية الإنسانية ويضعها خارج الوجود الواقعي بكل تعقيداته في شكل محكيات تخييلية يتعامل معها الناس باعتبار طابعها ذاك لا باعتبارها واسطة نحو عالم آخر. فالسرد مقترن في هذه الحالة «بالرغبة في الهروب من القلق الذي ينتابنا ونحن نحاول قول شيء حقيقي عن العالم الواقعي، وهو ما يجعل السرد يقوم بوظيفة استشفائية»[30]، أو يعبر عن رغبة في تحصين الذاكرة الفردية بإدراجها في الذاكرة الجماعية القادرة وحدها على التسلل إلى الزمنية الإنسانية. إننا من خلال هذا الشكل السردي «نقوم بجولة خارج الحياة»[31] بحثا عن راحة نفسية لا يمكن أن تتحقق في واقع يتميز بالتعقيد. وسيكون السرد في هذه الحالة محاولة لتوسيع آفاق التجربة الفردية.

وهناك شكل سردي آخر حبيس زمنية مثخنة بتخييل جامح يخترق «الواقعي» ويدرجه ضمن زمنية أخرى غير تلك التي تتحقق فيها أفعال الحاضر. إنه يدرجه ضمن سلسلة من الإحالات الحكائية التي نفسر من خلالها الممارسات السلوكية اليومية في كل تفاصيلها. إن الحكايات ليست مضافا أو انزياحا عن واقع، كما هو الأمر مع السرد الروائي، بل هي جزء من الحياة وعنصر مركزي فيها، كما يمكن معاينة ذلك عند الشعوب التي مازالت ترزح تحت نير التقليد: يقوم الوعظ الديني مثلا في جوهره على الحكايات، فكل فعل حاضر لا يمكن أن يفسر إلا من خلال استحضار نموذج سابق عليه ينتمي إلى زمنية مقدسة، أو سبق أن قام به أشخاص يتمتعون بقدر كبير من القدسية. إن الأمر يتعلق بتسريب لكميات زمنية قديمة هي وحدها القادرة على تفسير مضمون الزمن المعاصر. وهو ما يعني أن سلطة الحكم وقوته ليستا مستمدتين من حيثيات الفعل في ذاته، بل من ذاكرته الماضية، يكفي أن يكون هذا الفعل شبيها بفعل سابق ليصنف ضمن المأمور به أو المنهي عنه.

وتلك هي القوة الضاربة للسرد، وذاك مصدر طاقات التأثير داخله. فهو ليس حجاجا يعتمد المنطق في بناء حقائقه، بل يستند إلى المحتمل الذي يبنى عوالمه خارج سلطة الزمنية الواقعية، لذلك فهو لا يبشر بحقيقة قابلة للتصديق، بل يبني عالما هو مرجع ذاته ومرجع حقائقه. وهو ما يبدو جليا عندما نحاول أن نقارن بين شخصيات من التاريخ وأخرى من التخييل. فالشخصيات خاضعة لقوانين الزمنية التاريخية، وهي بذلك محط اختلافات في التقدير والحكم، أما الثانية فواحدة في ذاتها وموجودة خارج كل الأحكام التصديقية.

فلا أحد يشكك مثلا في عنترة الذي تروي عشرات الحكايات تفاصيل حياته، فهو البطل العبسي، الفارس العبد الأسود الذي تمرد وقاتل من أجل عبلة ابنة عمه، وهو بالإضافة إلى ذلك، مصدر لرمزية غنية تحيل في واقع الأمر على حياة العبيد كلهم لا على عنترة العبد وحده. وتشكل هذه الحياة «عوالم حقيقية» لا تعتبر قصة عنترة داخلها سوى حكاية ضمن آلاف الحكايات التي نسجت حول حياة العبودية. أما ما يقوله التاريخ عنه حقيقة، فذاك أمر آخر، فقد يشكك في كثير مما قالته هذه الحكايات، بل قد يشكك في وجود عنترة نفسه. ومع ذلك، سيظل عنترة حاضرا في ذاكرة الملايين المقهورة أكثر من حضور شخصيات واقعية فيها. فعنترة بطل لازمني، أما الشخصيات الواقعية فمحكومة بالموت.

ومن الطبيعي، وفق هذا التصور، أن يكون المحكي «سلطة مطلقة»، ففيه ومن خلاله وعبر ممكناته القصصية تأتي الأجوبة وتصاغ الحلول وتحدد مصائر الأفراد والشعوب والكون كله. بل إن الأسئلة ذاتها لا يمكن أن تصاغ إلا ضمن ما تبيحه حكاياته. فالبداية قصة (الخلق) ولن تكون النهاية سوى قصة موازية (القيامة). ومن الأولى إلى الثانية ليس هناك سوى قصص تحكي سيرة الله في السماء وسيرة مخلوقاته في الأرض فيما يشبه الترابط الوثيق بين النموذج الزمني الكلي المعد لاستيعاب تفاصيل مغامرات أبطال بعضهم يفسد في الأرض وبعضهم يصلح ضمن حالات استقطاب ثنائي هو مبرر الزمن وغاياته الأولى.

استنادا إلى ذلك، لا يمكن استعادة الزمنية الوضعية إلا من خلال تخليص اليومي من المحكيات التي تكبله وتشده إلى الماضي. إننا لا نرفض السرد، فهو جزء من وجودنا، ولكننا نود استعماله باعتباره أداة لإغناء الخبرة وتوسيع آفاقها، لا واسطة نحو عالم آخر، أي أداة للتبرير والتأويل والشرعنة.

الهوامش

1 Paul Ricœur، Temps et récit 3، éd Seuil، 1985، p33.

2 المرجع نفسه، ص 22.

3 المرجع نفسه، ص 34.

4 المرجع نفسه، ص 435.

5 المرجع نفسه، ص 435.

6 Paul Ricœur، Temps et récit 1، éd Seuil، 1983،p111.

7 Jean Dubois et autres، Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage، éd Larousse – Bordas – HER، 1999، concept.

8 Paul Ricœur، Temps et récit 1،p111.

9 المرجع نفسه، ص 117.

10 المرجع نفسه، ص 17.

11 Karlheinz Stiele : L'histoire comme exemple، l'exemple comme histoire، Poétique، 10 ، 1972، p178.

12 المرجع نفسه، ص 179.

13 Paul Ricœur، Temps et récit 3، éd Seuil، 1985، p262.

14 formes simples.

15 Paul Ricœur، Temps et récit 3، éd Seuil، 1985، p262.

16 Paul Ricœur، Temps et récit 3، éd Seuil، 1985، p262.

17 المرجع نفسه، ص 262.

18 الجاحظ : البيان والتبيين، الجزء الأول، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر بيروت، 1990، ص 79.

19 Mircea Eliade : Le mythe de l'eternel retour، éd Folio، 1969،p16.

20 Serge Carfantan :Philosophie et spiritualité، 2003، http: //sergecar. perso. neuf. fr/cours/ temps5. htm.

21 Mircea Eliade : Le mythe de l'eternel ،p16.

22 المرجع نفسه، ص 17.

23 زغلول النجار: الإعجاز العلمي في السنة النبوية، الجزء الثاني، دار نهضة مصر، الطبعة السادسة، 2006، ص 47.

24 Le mythe de l'eternel retour، p17.

25 سعيد بنكراد: مسالك المعنى، دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، دار الحوار، سورية، 2007، ص 132.

26 فضلنا تعريب savoir بالعرفان، على الرغم من علمنا بعدم دقة ذلك، فالعرفان اصطلاح صوفي دال على المعرفة التي مصدرها الذات. غير أننا لسنا بعيدين في التعريف الذي قدمناه عن هذا الوصف، الأمر يتعلق بمعارف لا تخضع للمراقبة العلمية.

27 J – F Lyotard : La condition postmoderne، éd Minuit، 1979،p36.

28 المرجع نفسه، ص 38.

29 المرجع نفسه، ص 38.

30 أمبيرتو إيكو: 6 نزهات في غابة السرد، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي 2005، ص 142.

31 المرجع نفسه، ص 188.